MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80159-18

AUTHOR:

SCHINDLER, C. F.

TITLE:

UEBER DEN BEGRIFF DES GUTEN UND ...

PLACE:

JENA

DATE:

1885

Master Negative #
91-80159-18

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Schindler, C F
Ueber den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza. Jena, Druck von A. Neuenhahn, 1885.
42 p. 27cm.

Thesis, Jena.
Bibliographical footnotes.
VOLUME OF PAMPHLETS
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1885. 23cm.

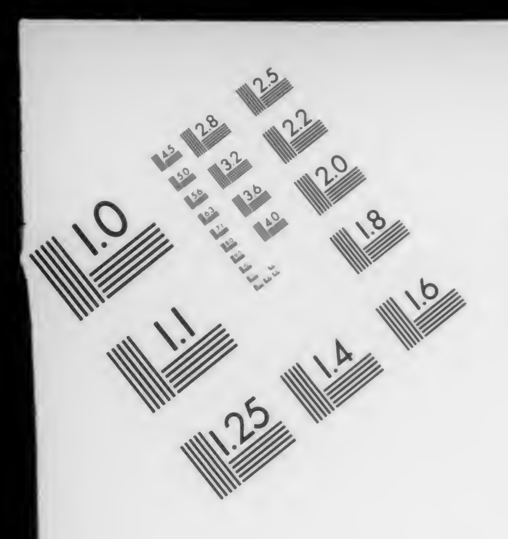
CONTINUED ON NEXT CARD

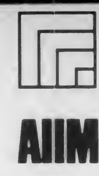
NNC

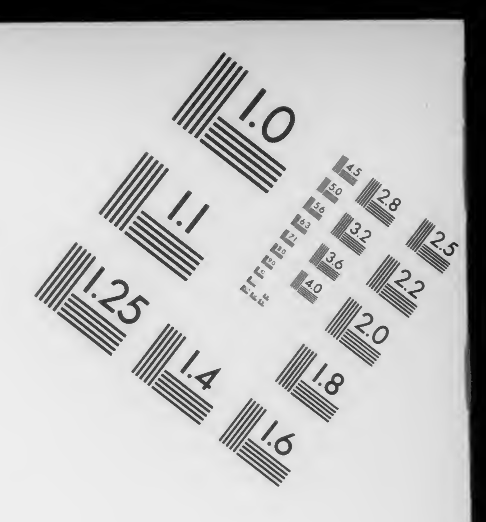
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/14/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





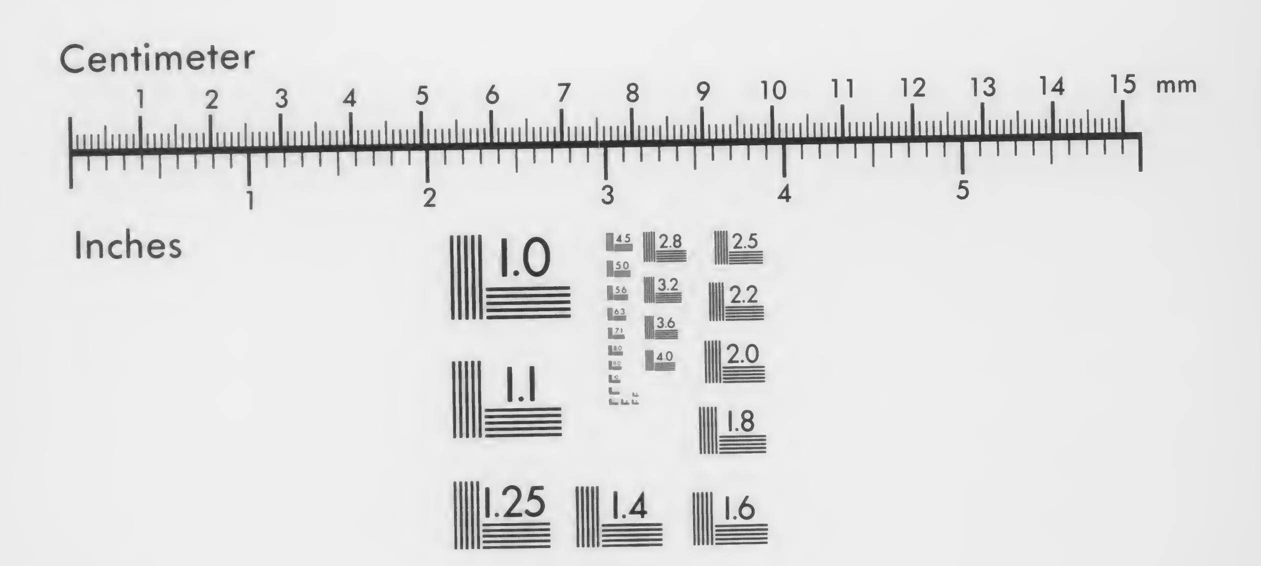


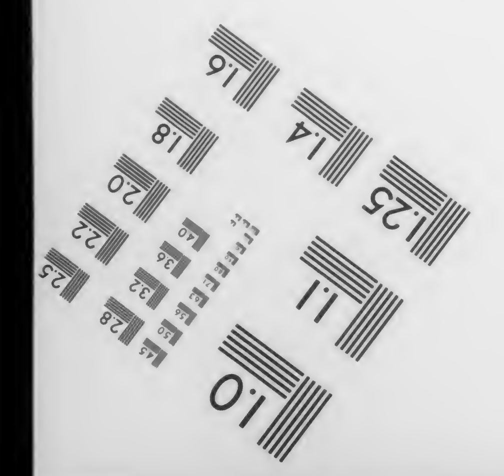
AIIM

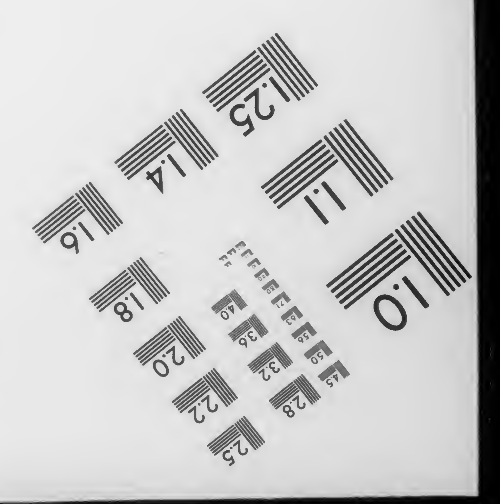
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Ueber den Begriff
des
Guten und Nützlichen
bei
Spinoza.

Inaugural-Dissertation
der philosophischen Facultät zu Jena
zur
Erlangung der Doctorwürde
vorgelegt
von

C. F. Schindler,
Lehrer an der berechtigten höheren Bürgerschule (Pfeiffer'sches Institut) in Jena.

Jena 1885.

Druck von A. Neuenhahn.

Die Lehre des Spinoza hat hinsichtlich ihrer Beachtung und Beurtheilung mannigfache Wandelungen durchgemacht. Zu seinen Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode zollte ihm ein enger Kreis von Freunden eine enthusiastische Verehrung, während die gelehrte Welt seinen Namen zwar mit Respekt aber doch nicht ohne Scheu und Misstrauen nannte. Der langen Vergessenheit, in welche die spätere Zeit den grossen Denker versinken liess, wurde erst durch den bekannten Streit zwischen Friedrich Heinrich Jakobi und Moses Mendelssohn ein Ende gemacht. Die Bewunderung für Spinoza, welche Lessing, Herder, Göthe, Schleiermacher und die Schelling'sche Schule an den Tag legten, hatte die Folge, dass dessen Schriften wieder mehr studiert wurden, und heute gehört er mit Plato, Aristoteles, Deskartes, Leibniz und Kant zu den Klassikern der Philosophie. Zweierlei besonders fand jene neuerwachte Begeisterung an ihm zu loben: einerseits jene schwärmerische und innige Hingabe an die Natur, die er der Gottheit gleichsetzte, ein Gefühl, welches bei Göthe und den Naturphilosophen warme Sympathie erregte, andrerseits die formelle Strenge seines Denkens. Man erklärte Spinoza für den konsequentesten aller Philosophen. Auf diese lange herrschende Ansicht ist in jüngster Zeit ein Rückschlag erfolgt. Man fing an, in seinem Systeme verschiedene Bestandtheile zu unter-

scheiden, welche mit einander nicht recht übereinstimmten, ja sogar im Widerspruch standen. Einige Forscher glaubten den Grund dafür in den verschiedenen Einflüssen zu erkennen, die Spinoza einerseits von Deskartes, andrerseits von den jüdischen Philosophen des Mittelalters oder vom Christenthum oder von Giordano Bruno empfangen habe [1]). Andere führten jene Widersprüche nicht auf den Einfluss von Vorgängern zurück, sondern liessen dieselben aus widerstreitenden Tendenzen in Spinoza's eigenem Denken hervorgehen. So behauptet Joh. Volkelt [2]), dass eine pantheistische und eine individualistische Tendenz im Spinozismus mit einander im Streite liegen; das Nämliche hat C. Lülmann [3]) an dem Begriffe der intellektuellen Gottesliebe nachgewiesen. In Folgendem werden wir versuchen, auch am Begriffe des Guten solche entgegengesetzte Richtungen in dem Denken des Spinoza aufzuzeigen. Der schroffste Gegensatz in dieser Beziehung hat einen gewissen Zusammenhang mit dem oben genannten des Pantheismus und Individualismus, ohne doch mit demselben zusammenzufallen. Bei genauerer Durchforschung fanden wir, dass für die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs vom Guten überhaupt nicht nur zwei Tendenzen (eine naturalistische und eine mit der christlichen Moral übereinstimmende) massgebend waren, sondern dass hierbei noch mehr Principien in Frage kommen, die sich

---

1) Schaarschmidt, Sigwart, Avenarius, Böhmer, Joël. Vergl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, erster Band, zweiter Theil. 3. Auflage 1880. S. 244 ff.

2) Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's, Leipzig 1872.

3) Ueber den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza, Jena 1884.

in mannigfaltiger Weise begegnen und kreuzen. Unsere Hauptabsicht geht darauf, die entgegengesetzten Auffassungen in ihren verschiedenen Formen zu verfolgen und auseinander zu halten. [1]) Wenn wir uns denen anschliessen, welche nicht zugeben, dass das System des Spinoza einen widerspruchslosen Gedankenbau darstelle, so wollen wir mit dem Nachweise unausgeglichener Gegensätze keineswegs den Werth seiner Leistung verkleinern. Denn erstens gibt es überhaupt nur wenige philosophische Lehrgebäude, von welchen man behaupten dürfte, dass sie in allen ihren Theilen eine vollkommene Uebereinstimmung mit einander zeigten. Zweitens wird ein Philosoph dadurch noch nicht widerlegt, dass man in seinem System widersprechende Bestandtheile aufdeckt, da ja vielleicht durch Entfernung eines der Gegensätze der Widerspruch beseitigt und das andere Princip nebst seinen Folgerungen aufrecht erhalten werden könnte. Drittens ist gerade das treue und zähe Festhalten an den verschiedenen Principien ein Beweis von ungewöhnlicher Energie des Denkens, und das Bestreben, keins dem andern zu opfern, sondern sie mit und nebeneinander durchzuführen, hat etwas Imponierendes.

Der erste dieser Gegensätze betrifft die Behandlungsart der Moral. Die meisten Ethiker machten es sich zur Hauptaufgabe, aus dem Begriffe des Guten, den sie verschieden fassten, eine Reihe von V o r s c h r i f t e n für's Handeln abzuleiten, und wenn sie auf das wirkliche Leben Bezug nahmen

---

1) Wir benutzen für unsere Citate die vierbändige Ausgabe von Dr. H. Ginsberg (1875—1882), daneben die deutschen Uebersetzungen von Berthold Auerbach (5 Bände 1841) und F. K. v. Kirchmann (2 Bände 1872).

und das wirkliche Thun und Treiben der Menschen schilderten, so geschah dies immer mit der Absicht, durch Beispiele des Lasters und der Tugend vom Bösen abzuschrecken und zum Guten hinzuführen, wobei sie die Tugendhaften priesen, die Lasterhaften schalten und beklagten. Sie betrachten also das sittliche Leben nicht, um es zu erkennen, wie es ist, sondern, um zu zeigen, wie es sein soll und wie es nicht sein soll. Gegen diese gefühlsmässige und ermahnende Form der Sittenlehre haben einige Moralphilosophen opponiert und die Forderung aufgestellt, man solle sich des Urtheilens über die Affekte und Handlungen der Menschen enthalten und statt dessen nur einfach beschreiben, wie dieselben wirklich sind. Zu den letzteren gehört auch Spinoza. Doch besteht bei ihm ein Zwiespalt zwischen der ursprünglichen Absicht, eine rein beschreibende Ethik zu liefern, und der wirklichen Ausführung derselben, bei welcher er häufig, sei es unbewusst oder (wie im V. Theile) mit vollem Bewusstsein, in die gebräuchliche gesetzgebende Form der Sittenlehre zurückfällt. Er will die Leidenschaften und Handlungen der Menschen nicht verwünschen, beweinen oder verlachen, sondern nur begreifen, [1]) d. h. sie so betrachten, als wenn es sich um Linien, Flächen

1) Eth. III. Praef.: hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere.
Tract. polit. Cap. I § 1: affectus, quibus conflictamur, concipiunt philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere vel detestari solent.
Tract. polit. Cap. 1 § 4: sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere.

und Körper handelte. [1]) Er will dies offenbar deshalb, weil ihm Verhöhnen, Tadeln und Moralisieren nicht als ein wissenschaftliches Verfahren erscheint. Als das Vorbild aller wissenschaftlichen, also auch der philosophischen Methode gilt ihm die der Mathematik, und da es sich in dieser niemals um Lob oder Tadel, um einen Werth oder Unwerth der arithmetischen oder geometrischen Grössen und Verhältnisse handelt, so wollte er die Werthbetrachtung auch aus der Philosophie und der Ethik verbannen. [2]) Auch die sittlichen Erscheinungen sollen, — ohne Einmischung eines billigenden oder missbilligenden Urtheils —, nur beschrieben und verstanden, d. h. psychologisch erklärt, auch die Fehler und Thorheiten der Menschen wie ihre Tugenden geometrisch behandelt werden.

Was ihn nun zur Abweichung von dieser descriptiven Behandlung verleitete oder vielmehr, was jene Abweichung ihm weniger fühlbar machte, war wohl dies, dass er in der Vernunft, wie es allgemein geschieht, ein Vorschriften gebendes Vermögen [3]) erblickte. Nun schien es nicht auf-

1) Eth. III. Praef.: humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.
Tract. polit. Cap. I § 4: ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem.

2) Vergl. Dr. H. Ginsberg in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1877. Nro. 52: „Indem Spinoza die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode auf alle Gebiete des Wissens anwendbar erklärt, trübt sich seine Fähigkeit für das volle, unbefangene Verständniss historischer Vorgänge und Erscheinungen.“

3) Eth. IV. Prop. 18 Schol.: ratio postulat; rationis dictamina.

fallend, sondern eben ganz natürlich, wenn bei der „Beschreibung und Erklärung“ der moralischen Phänomene doch auch die sittlichen Imperative der Vernunft in Betracht gezogen wurden. Ein klares Bewusstsein aber von der Wendung zur imperativen oder Norm aufstellenden Form der Ethik verräth sich in den Worten: „Ich habe vor, einen Begriff des Menschen als Muster der menschlichen Natur, auf welches man hinblicke, zu entwerfen“.[1]) Doch darf man nicht vergessen, dass jener Gegensatz zwischen beschreibender und gesetzgebender Ethik erst durch Kant, welcher hierin der christlichen Anschauung folgt, zu seiner vollen Schärfe ausgebildet worden ist, während die meisten vorhergehenden Philosophen zwischen beiden Formen der Sittenlehre hin und her schwanken, wenn auch mit Bevorzugung der einen oder der andern. —

Wir wenden uns von der Behandlungsweise der Ethik zu den Begriffen des Guten und Nützlichen und dem Verhältniss zwischen beiden, worüber sich Spinoza, abgesehen von dem theologisch-politischen und dem politischen Traktat, ausführlich im vierten Theile seiner Ethik und in dem darauf folgenden Anhange, wo er von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Seelenbewegungen handelt, ausgesprochen hat. Zwar redet davon auch der Anhang des ersten Theiles, aber dieses geschieht nur andeutungsweise, so dass die wenigen Anhaltepunkte, die uns darin gegeben werden, für unsere Untersuchung keineswegs ausreichend sind. Wir müssen uns daher zum Zweck einer genaueren Darstellung sowie einer eingehenderen Würdigung seiner

1) Eth. IV. Praef.: ideam hominis, tamquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus.

Lehre an die beiden oben erwähnten Abschnitte halten und versuchen nun, in Folgendem seine Auslassungen unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen.

Einleitend schickt Spinoza einige allgemeinere Bemerkungen über Vollkommenheit und Unvollkommenheit wie über das Gute und Schlechte voraus und sagt, dass ihre Begriffe nichts Positives in den an sich betrachteten Dingen bezeichnen, sondern nur Weisen des Denkens sind[1]), welche aus der Vergleichung der Dinge mit einander gewonnen werden. Dass sie nichts an den Dingen selbst bedeuten, gehe daraus hervor, dass eine und dieselbe Sache zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch indifferent sein kann. So ist beispielsweise dieselbe Musik gut für den Melancholischen, schlecht für den Trauernden, aber weder gut noch schlecht für den Tauben.

In der Anwendung des Vollkommenheitsbegriffes unterscheidet Spinoza zwei Fälle. Ein Werk menschlicher Arbeit wird dann vollkommen genannt, wenn es dem Zwecke, welchen der Urheber desselben bei seiner Anfertigung im Auge hatte, entspricht. Die Dinge der Natur aber vergleichen wir mit einem allgemeinen Gattungsbegriffe, den wir als die Absicht ansehen, welche die Natur bei deren Hervorbringung verfolgte. Wo nun ein Gegenstand mit diesem „Muster“ nicht übereinstimmt, da glauben wir, dass die Natur einen Fehler begangen habe. In der That handelt

1) Vergl. auch hierzu Eth. IV. Prop. 59. Dem alt: nulla actio in se sola considerata bona aut mala est, sed una eademque actio jam bona, jam mala est. Tract. de intell. emend. pag. 138: notandum est, quod bonum et malum non nisi respective dicantur..... Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum.

aber Gott oder die Natur nicht nach Zwecken, sondern aus Nothwendigkeit und kann folglich keine Verstösse machen.[1]) Was man Zweck nennt, ist nichts als das menschliche Begehren selbst, sofern es als Princip oder erste Ursache eines Gegenstandes aufgefasst wird.[2]) Obwohl Spinoza im Allgemeinen die Gattungs- und Musterbegriffe als eine mangelhafte Erkenntniss verwirft, wendet er doch selber in der Ethik ein Ideal des Menschen (s. oben) an und bezeichnet als gut erstens die Dinge und Handlungen, welche die Erreichung dieses Musters befördern, zweitens die Menschen[3]), welche sich demselben annähern.

Ausserdem kennt Spinoza noch einen zweiten Begriff der Vollkommenheit, der sich mit demjenigen der Realität deckt.[4]) „Ich verstehe unter Vollkommenheit das Wesen jeder Sache, insofern sie auf gewisse Weise da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf ihre Dauer.[5]) Vergleicht man aber die

---

1) Eth. III. Praef.: nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui.

2) Eth. IV. Praef.: causa, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur.

Eth. IV. Def. 7: per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

3) Vergl. u. a. Eth. IV. App. Cap. IX: inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius.

4) Eth. II. Def. 6: per realitatem et perfectionem idem intelligo.

Eth. V. Prop. 40. Dem.: quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet realitatis.

5) Eth. IV. Praef.: per perfectionem in genere realitatem intelligam, hoc est, rei cujuscunque essentiam,

Dinge mit einander, so erscheint das eine vollkommener als das andere. Der Grad der Realität fällt ferner mit demjenigen der Macht zusammen; darnach ist dasjenige Ding, welches im Zusammensein mit andern mehr Einflüsse ausübt als es empfängt, mächtiger, realer und vollkommener als die übrigen. Vollkommenheit und Realität sind bei Spinoza ziemlich dunkle Begriffe. Bei Vollkommenheit denkt er einerseits an sittliche Vollkommenheit, andrerseits an eine in volle Actualität übergetretene Kraft. Meistentheils aber gehen beide Bedeutungen durch einander und dem ethischen Begriff der im Zaum gehaltenen und auf edele Ziele gerichteten Kraft schiebt sich der physische der blossen Kraftverwirklichung unter. —

Wir fahren in dem Gedankengange Spinoza's fort: Die Naturen der Dinge sind veränderlich. Sie können verschiedene Stufen der Realität durchlaufen oder von geringerer zu grösserer Macht und Vollkommenheit übergehen und umgekehrt. In empfindenden Wesen ist der Uebergang zu einem vollkommneren Zustande von dem Bewusstsein desselben oder von Freude begleitet. Beim Menschen kommt nun noch hinzu, dass er sich selbst mit einem Musterbegriffe von sich vergleicht und dass seine Vernunft ihm gebietet, diesem Ideale nachzustreben. — —

Im vierten Theile seines Hauptwerkes wirft Spinoza die ethische Grundfrage nach dem Wesen des Guten auf und gelangt zunächst zu der allgemeinen Definition, dass das Gute das Nützliche sei.[1]) Hieran schliesst er eine

---

quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione.

1) Eth. IV. Def. 1: per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.

Anzahl von speciellen Erklärungen des Guten, die wir aber nicht nach der von ihm innegehaltenen Reihenfolge aufzählen wollen. Vielmehr geht unsere Absicht dahin, jene sittlichen Maximen systematisch darzustellen. Zum Zweck einer genaueren Uebersicht fassen wir sie in drei Hauptprincipien zusammen, von denen ein jedes mehrere untergeordnete Principien in sich enthält.

Das erste dieser Sittlichkeitsprincipien, welches wir als das **naturalistische** bezeichnen, lässt sich in dem Satze formulieren, dass Tugend in dem Suchen des eigenen Nutzens bestehe. [1]) Dieser Ausspruch wird nun näher dahin bestimmt, dass für ein Wesen dasjenige gut und nützlich sei, was 1) sein Sein zu erhalten [2]) hilft, 2) sein Sein zu vervollkommnen [3]) dient, 3) dasjenige, was die Macht des Menschen erhöht. [4]) Denn je mächtiger ein Ding ist, desto mehr ist es. — Mit einer vierten Bestimmung, gut sei, was den wahren

---

1) Eth. IV. Prop. 18. Schol.: suum utile quaerat.
Eth. IV. Prop. 20: quo magis unusquisque suum utile quaerere .... conatur et potest, eo magis virtute praeditus est.
Eth. IV. Prop. 24: proprium utile.
Tract. polit. Cap. VII § 4: suum privatum utile.

2) Eth. IV. Prop. 20: suum esse conservare.
Eth. IV. Prop. 21 u. 22.
Tract. polit. Cap. II § 7 u. § 8.

3) Eth. IV. Prop. 18 Schol.: id omne, quod hominem ad majorem perfectionem ducit, appetat.

4) Eth. IV. Prop. 8 Dem.: quod nostram agendi potentiam auget.
Eth. IV. Prop. 24: agere, vivere, suum esse conservare — haec tria idem significant.
Eth. IV. Prop. 29. Dem.: et quia id bonum .... vocamus .....hocest, quod nostram agendi potentiam auget.

Nutzen [1]) des Menschen befördert, verlässt Spinoza, ohne es selbst zu merken, den Boden des Naturalismus. Denn unter

---

1) Eth. IV. Prop. 18 Schol.: quod revera utile est.
Eth. IV. App. Cap. XXXI: nec laetitia umquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur.
Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 169: quanto sit hominibus utilius, secundum leges et certa nostrae rationis dictamina vivere (quae, uti diximus, non nisi verum hominum utile intendunt) nemo potest dubitare. —
Es ist bemerkenswerth, dass dieser Zusatz revera erst im vierten Buch der Ethik eintritt. Bis dahin war Spinoza der naturalistischen, also egoistischen Tendenz, treu geblieben. Diese unsere Auffassung finden wir auch bei Rudolf Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss, Leipzig 1879 bestätigt. Es heisst dort S. 96—97: „Zunächst wird hier (bei den timologischen Begriffen) einer mechanischen Theorie, die nur nach dem Kraftquantum misst, die Alleinherrschaft zugesprochen, wir scheinen aus dem Gedankenkreise eines Hobbes nicht herauszukommen. Aber im Fortgang findet eine Umwandlung statt, ein werthvolles, an sich gütiges schiebt sich ein, und die Ausdrücke besagen also am Schluss etwas ganz anderes als zu Anfang. Am augenfälligsten lässt sich dies in den letzten Büchern der Ethik erkennen. Nachdem im dritten Buche alle Möglichkeit, über den Mechanismus eines selbstischen Naturlebens hinauszukommen, aufgehoben schien, vollzieht sich fast unvermerkt die principielle Wendung. Das Nützliche, das einzige Ziel des Handelns, gestaltet sich wesentlich um, indem nun plötzlich ein „wahrhaft" Nützliches (revera utile) eintritt." Allerdings wird man sich hüten müssen, auf das revera utile allzuviel Gewicht zu legen.

dem wahren Nutzen wird hier etwas verstanden, was sonst nicht als Nutzen bezeichnet zu werden pflegt. Spinoza macht sich hier der gleichen Unklarheit schuldig, wie im Alterthum Sokrates, welcher ebenfalls mit einem solchen zweideutigen Begriff des Nutzens operierte. Wer das Gute (mit Spinoza's Worten: seinen wahren Nutzen) sucht, wird vieles unterlassen, was er thun würde, wenn er blos seinem Nutzen nachginge. Spinoza that also Unrecht, das Gute dem Nützlichen einfach gleichzusetzen. Es gibt einiges Gute, was dem handelnden Individuum nicht nützlich ist, z. B. die Aufopferung, und umgekehrt einiges Nützliche, was nicht gut ist, z. B. vor Entdeckung geschützter Betrug. [1]) Das Gute ist zwar sehr oft, aber nicht immer auch nützlich; hiervon noch später.

Das zweite Princip, wir wollen es das **intellektualistische** nennen, setzt das wahrhaft Nützliche in dasjenige, was die wahre Erkenntniss befördert, [2]) so dass also Tugend

---

1) Von den alten Hedonikern scheinen einige vor der Folgerung nicht zurückgeschreckt zu sein, dass ein unbestraftes Unrecht wegen seiner Nützlichkeit auch gut sei. Vergl. Ed. v. Hartmann „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins", Berlin 1879, S. 17: „Die von Theodorus anerkannte Consequenz, dass das ohne nachtheilige Folgen für den Thäter zu begehende Verbrechen tugendhaft sei......."

2) Eth. IV. Prop. 26: utile est, quod ad intelligendum conducit.
Eth. IV. Prop. 27. Dem: nihil certo scimus bonum esse nisi id quod ad intelligendum revera conducit.
Eth. IV. Prop. 28. Dem.: mens quatenus intelligit; eatenus tantum agit.

und Wissen identisch ist. Nun hat das wahre Wissen zwei Momente; in subjektiver Hinsicht ist es Vernunfterkenntniss, [1]) in objektiver Hinsicht Gotteserkenntniss. [2]) Dadurch spaltet sich dieses zweite Hauptprincip in ein rationalistisches (gut ist, was der Vernunft dient) und in ein theologisches (gut ist, was zur Gotteserkenntniss führt). Historischer Bibelglaube ist zur Tugend und Seligkeit nicht erforderlich. [3]) — Wenn man nun mit P. Wetzel [4]) die Erkenntniss nicht blos rein theoretisch, sondern als Gesinnung auffasst, so bereitet sich hiermit der Uebergang zur populär christlichen Moral vor. Mit dieser stimmt überein:

das dritte Princip, das **autonomische.** Dieses verlangt a) in formeller Beziehung, den Geboten der Vernunft zu

---

Eth. IV. App. Cap. V: res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem juvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur.
Tract. theol.-polit. Cap. III pag. 29: vera hominis felicitas et beatitudo in sola sapientia et veri cognitione consistit.
Tract. theol.-polit. Cap. IV pag. 49—51 belegt den Intellektualismus mit Stellen aus Salomo.

1) Eth. IV. Prop. 27. Dem.: quatenus ideas habet adaequatas, sive quatenus ratiocinatur.
Eth. IV. App. Cap. IV.
Tract. theol.-polit. Cap. IV pag. 44: (summum bonum) in sola speculatione et pura mente consistit.

2) Eth. IV. Prop. 28: summum mentis bonum est dei cognitio et summa mentis virtus deum cognoscere.
Eth. IV. App. Cap. IV.
Tract. theol.-polit. Cap. IV pag. 43—44.

3) Tract. theol.-polit. Cap. IV pag. 45: longe abest, ut fides historiarum requisitum sit necessarium, ut ad summum nostrum bonum perveniamus.

4) Der Zweckbegriff bei Spinoza, Leipzig, 1880. S. 72.

folgen,[1]) unter welchen das wichtigste ist, die Affecte durch Vernunft zu besiegen,[2]) oder mit andern Worten, die Erkenntniss praktisch zu machen.[3]) Es gebietet b) in inhaltlicher Beziehung, das zu begehren, was nicht blos dem Handelnden selbst, sondern Allen nützt.[4]) Hier erscheint Friede und Eintracht[5]) unter den Menschen, Freund-

1) Eth. II. Prop. 49 Schol.: non ex muliebri misericordia, partialitate neque superstitione, sed ex solo rationis ductu.
Eth. IV. Prop. 24: ex ductu rationis agere.
Eth. IV. Prop. 66. Schol.: hic (sc. homo, qui ratione ducitur) nemini nisi sibi ..... hunc liberum voco.
Eth. IV. App. Cap. IX: ex proprio rationis imperio vivant.
Eth. IV. App. Cap. XXXI: at qui contra metu ducitur et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.
Tract. theol.-polit. Cap. IV pag. 44: sequitur eum tantum legem divinam sequi, qui deum amare curat, non ex timore supplicii, neque prae amore alterius rei, ut deliciarum, famae etc., sed ex eo solo, quod novit, dei cognitiomen et amorem summum esse bonum.
Tract. polit. Cap. III § 7: ille homo maxime potens ... est, qui ratione ducitur.

2) Eth. V. Praef. u. a. a. O.

3) Eth. IV. Prop. 14: vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur.
Eth. IV. Prop. 14. Dem.: (cognitio quatenus) affectus est, si fortior affectio coërcendo sit, catenus tantum affectum coërcere poterit.

4) Eth. IV. Prop. 18 Schol.: omnes et simul omnium commune utile sibi quaerant.
Eth. IV. Prop. 73. Dem.: communis vitae et utilitatis rationem tenere.

5) Eth. IV. App. Cap. XV: quae concordiam giguunt, sunt illa, quae ad justitiam, aequitatem et honestatem referuntur.

schaft, welche „aus Allen Einen macht“[1]) und namentlich die Gemeinschaft mit Tugendhaften (s. u.) als eins der höchsten Güter. Wie sehr Spinoza der kantischen Autonomie nahe kommt, zeigt sich am deutlichsten darin, dass er von der Erziehung fordert, sie solle den Menschen auf sich selbst stellen, oder ihn dahin bringen, dass er aus eigener Vernunft heraus handele. Der glückliche Erfolg einer so gearteten Erziehung erscheint ihm als der glänzendste Beweis geistiger Kraft.[2])

Dass dem Spinoza der Unterschied und sogar der Gegensatz zwischen den Hauptprincipien völlig entgangen sein sollte, wird man nicht annehmen dürfen. Gewiss sah er den Gegensatz, allein er mochte ihn für überwindbar halten. Aber sein Versuch der Lösung kann allerdings nicht befriedigen; vornehmlich deswegen nicht, weil Spinoza immer wieder in den Gegensatz, welchen er überwinden will, zurückfällt. Der Widerstreit zwischen dem ersten und dritten Princip liegt offen da: Dort wird gefordert, dass jeder seinen eigenen Nutzen suche, hier, dass er das eigene Wohl dem der Gesammtheit unterordne und unter Umständen opfere. Aber auch zwischen dem ersten und zweiten ist ein Widerspruch vorhanden, den zu überwinden ihm nicht gelungen ist. Denn wenn auch die wahre Natur des Menschen, welche durch die Sittlichkeit erhalten und gefördert werden soll,

1) Eth. IV. App. Cap. XII: quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

2) Eth. IV. App. Cap. IX: nulla re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant.

im Erkennen bestände,[1]) so gibt es doch im Menschen etwas, was dieser eigentlichen oder höheren Natur (d. h. der Vernunft) widerstrebt und von ihr besiegt werden muss. Nach naturalistischem Grundsatz müsste es doch Aufgabe der Moral sein, nicht bloss den „besseren Theil", [2]) sondern die ganze Natur des Menschen, auch die der Vernunft feindliche Sinnlichkeit, zu erhalten und zu vervollkommnen. Es besteht in diesem Falle dieselbe Unklarheit, welche wir oben hinsichtlich des „wahren" Nutzens entdeckten. Der schlechtere Theil der menschlichen Natur folgt mit derselben Nothwendigkeit aus der Natur Gottes, wie der bessere[3]) und

1) Sonderbar kontrastiert mit sonstigen Aeusserungen Spinoza's der Schluss des 13. Kapitels des Tract. theol.-polit., wo er Erkenntniss und Moral, Glauben und Gehorsam, gänzlich von einander abtrennt: si quis vera credendo fiat contumax, is revera impiam; et si contra falsa credendo obediens, piam habet fidem; ..... deum nullam aliam ab hominibus petiisse, quam cognitionem divinae suae justitiae et charitatis, quae cognitio non ad scientias, sed tantum ad obedientiam necessaria est.

2) Eth. IV. App. Cap. XXXII: pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri.
Tract. theol.-polit. Cap. VI pag. 73: quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est.

3) Eth. I. Prop. 17. Schol.: a dei natura ..... omnia necessario effluxisse.
Eth. I. Prop. 25. Schol.: deus omnium rerum causa.
Eth. I. Prop. 29: omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.
Eth. I. Prop. 33. Schol. II: res summa perfectione a deo fuisse productas.
Eth. I. App.: quod omnia a deo fuerint praedeterminata .... ex absoluta dei natura sive infinita potentia.

dürfte daher nach naturalistischem Grundsatz in ethischer Hinsicht denselben Anspruch erheben wie jener.[1]) Spinoza scheint den Ausschluss der niederen Lebensfunktionen von der menschlichen Natur damit zu motivieren, dass der Mensch sie mit dem Thiere gemein hat[2]) und die Gleichsetzung der menschlichen Natur überhaupt mit deren höherem oder vernünftigem Theile damit zu rechtfertigen, dass nur das, was den Menschen von dem niedern Wesen unterscheidet, seine eigentliche oder wahre Natur ausmache.

Eth. II. Prop. 49. Schol.: omnia ab aeterno dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis.
Tract. theol.-polit. Cap. IV pag. 46.
Eth. III. Praef.: affectus odii, irae, invidiae etc. in se, considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia.
Tract. polit. Cap. I § 4: animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aëris, aestus, frigus, tempestas, tonitru et alia hujusmodi, quae, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas per quas eorum naturam intelligere conamur.
Tract. intell. emend. pag. 138: omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri.

1) Spinoza selbst fordert dies Eth. IV. Prop. 60: cupiditas, quae .... ad unam vel ad aliquot, non autem ad omnes corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet.

2) Tract. polit. Cap. V § 5: vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur.

Auch dieser Wendung gegenüber bleibt unser obiger Einwurf in voller Kraft bestehen.

Aus den drei Grundformen, welche wir oben unterschieden haben, ergeben sich durch Hinzuziehung des Körpers, der Aussenwelt und der Affekte mannigfaltige Nebenformen.

Was vorerst den **Körper** betrifft, so wird dieser in seiner Bedeutung für das sittliche Leben bei Spinoza doppelt beurtheilt. Einerseits besteht der Mensch aus Seele und Leib,[1]) so dass die Vollkommenheit des Körpers auch der Seele und dem Ganzen (dem Menschen als Verbindung beider) zu Gute kommt; oder genauer: Leib und Seele sind dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aus betrachtet.[2]) Was dem einen nützt, gereicht auch dem andern zum Vortheil. Aber nicht immer behandelt Spinoza beide Seiten als gleichberechtigt, sondern gibt oft dem Körper als dem „Realen" (gegenüber der Seele als dem Idealen) ein gewisses Uebergewicht.[3]) Hiernach bedeutet der menschliche Geist nichts weiter als die Idee des menschlichen Körpers.[4])

---

1) Eth. II. Prop. 13. Coroll: hominem mente et corpore constare. Eth. IV. App. Cap. XXX.

2) Eth. II. Prop. 7. Schol.: substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo atributo comprehenditur.

3) Dies nennen einige Philosophiehistoriker das materialistische Element in Spinoza.

4) Eth. II. Prop. 7. Schol.: modus extensionis et idea illius modi una eademque est res.
Eth. II. Prop. 13: objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.
Eth. II. Prop. 21. Schol.: corporis ideam, hoc est mentem.

Da nun die Vorzüglichkeit der Seele zusammenhängt mit, resp. abhängt von der feineren Organisation des Leibes, so ist „gut, was den Körper befördert."[1]) Die Vernunft verlangt, dass der ganze Körper berücksichtigt werde, während die meisten Affekte sich nur auf einen Theil desselben beziehen.[2]) Andrerseits werden durch den Körper auch störende Einflüsse von Aussen vermittelt. Er gibt durch seine Affectionen Anlass zu der niederen Erkenntnissart (imaginatio) wie zu den sinnlichen Affekten, also zu sittlichen Fehlern und zur Knechtschaft.[3]) Die erstere Auffassung ist die monistische (Seele und Leib sind eins), die zweite die dualistische (durch den Körper hat der Mensch eine Neigung zum Schlechten.) Der Monismus ist eine Consequenz der pantheistischen Weltanschauung des Spinoza, der

---

1) Eth. IV. Prop. 38: quod corpus aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile.
Eth. IV. Prop. 38. Dem.: quo corpus ad haec aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur, adeoque id quod corpus hac ratione disponit aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile et eo utilius, quo corpus ad haec aptius potest reddere.
Eth. IV. Prop. 42. Dem.
Eth. IV. App. Cap. XXVII: res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere et nutrire possunt, ut ejus omnes partes officio suo recte fungi queant.

2) Eth. IV. Prop. 60.
Eth. IV. Prop. 60. Dem.: cupiditas, quae ex tali affectu laetitiae oritur, rationem totius non habet.
Eth. IV. Prop. 60. Schol.: cupimus plerumque nostrum esse conservare nulla habita ratione integrae nostrae valetudinis.

3) Eth. IV. Prop. 37. Schol. I. u. a. a. O.

Dualismus entspricht der christlichen Auffassung, mit welcher der Philosoph in vielen ethischen Fragen übereinstimmt.

Was zweitens die **Aussenwelt** anlangt, so lässt sich auch hier eine doppelte ethische Beurtheilung bei Spinoza nachweisen. Die Berührung mit der äussern Welt bereitet der Tugend und demnach dem wahren Glücke der Menschen viele Hindernisse, während sie andrerseits auch wiederum beiden förderlich sein kann. Wenn Tugend ein Handeln nach den Gesetzen der eigenen Natur ist und zu ihrer Grundlage den Selbsterhaltungstrieb hat, wie kommt es dann, dass nicht alle Menschen tugendhaft sind,[1]) da doch alle ihr Sein zu erhalten streben?[2]) Wenn Tugend identisch mit Macht ist, woher kommt dann die Ohnmacht? Oder, wenn Tugend in der wahren Erkenntniss besteht, wie erklärt sich die Thorheit? Spinoza beantwortet diese Fragen dahin, dass der Mensch deshalb nicht immer seiner Vernunft folgt und nicht blos aus seiner eigenen Natur heraushandelt, weil er nicht allein in der Welt, sondern mit vielen andern

1) Eth. IV. App. Cap. XIII: sed ad haec ars et vigilantia requiritur.

Tract. theol.-polit. Cap. V pag. 56—57: omnes quidem suum utile quaerunt, at minime ex sanae rationis dictamine sed perplurimum ex sola libidine et animi affectibus abrepti .... res appetunt utilesque judicant.

Tract. theol.-polit. Cap. XVII pag. 180: homines sunt ... proclives ad libidinem (Multitudo) non ratione sed solis affectibus gubernatur.

2) Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 169: nam lex humanae naturae universalis est, ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat.

Tract. polit. Cap. VII. § 4: cum humana natura ita comparatum est, ut unusquisque suum privatum utile summo cum affectu quaerat.

Dingen zusammen ist, von denen er eine Menge störender Einflüsse erhält, bestehend in der Erzeugung von Affecten.[1]) Hiernach liegt der Grund für die Seltenheit der Tugend[2]) nicht im Menschen selbst, sondern ausserhalb seiner.[3]) Wir fragen weiter, warum widersteht der Mensch nicht jenen Störungen von aussen? Spinoza antwortet: Weil nicht alle kräftig genug dazu sind. Ist der Mensch für seine geringe Widerstandskraft verantwortlich zu machen? Nein, denn er hat sich seine Natur und seine Macht nicht selbst gegeben.[4]) Wie man also auch die Sache drehen und wenden

1) Man könnte die Gedanken Spinoza's so ergänzen: der Egoismus besteht darin, dass das Individuum sich als selbständige Substanz auffasst. An dieser falschen Anschauung ist die imaginatio schuld, welche uns verleitet, in uns und den andern Dingen unabhängige Wesen zu sehen, während alle endlichen Einzeldinge in Wirklichkeit und für die Vernunft nur Zustände Gottes sind.

2) Eth. IV. App. Cap. XIII: rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt. Plerumque invidi et magis ad vindictam, quam ad misericordiam proclives.

Tract. theol.-polit. Cap. IV pag. 42: Perplurimum homines ... nihil minus quam ex ratione vivunt.

3) Eth. III. Praef.: humanae impotentiae et inconstantiae causam (non) communi naturae potentiae ..... (tribuunt).

Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 170: longe abest, ut omnes ex solo ductu rationis facile semper duci possint: nam unusquisque a sua voluptate trahitur et avaritia, gloria, invidia, ira etc. .... Nemo tamen nisi promisso aliud accedat, de fide alterius potest esse certus.

4) Tract. theol.-polit. Cap. XIII. pag. 151 wird die Gotteserkenntniss als göttliches Gnadengeschenk bezeichnet: veram dei cognitionem, non mandatum, sed donum divinum esse ostendimus.

mag, das Böse erscheint bei Spinoza nicht als eine Schuld sondern als ein unabwendbares Unglück. [1]) Der Tugendhafte

1) Allerdings äussert sich Spinoza an manchen Stellen in freierem Sprachgebrauch, als ob es Willensfreiheit gebe, z. B. Tract. theol.-polit. Cap. III pag. 31 u. ö. Ueberhaupt verfällt Spinoza häufig in die gewöhnliche Sprache und dies wirkt dann auch auf das Denken selbst zurück. Wenn sich Jemand im sprachlichen Ausdruck einer gegnerischen Meinung anbequemt, so erfährt er auch in seinem Denken leicht eine Veränderung, die ihn unvermerkt dem Gegner näher bringt. Wie viel grösser muss dieser Einfluss sein, wenn sich ein Philosoph, wie hier Spinoza, der allgemein menschlichen Weltanschauung entgegenstellt. Denn die letztere beherrscht die Sprache und von da aus erfolgt ein Rückschlag, durch welchen die Voraussetzungen des Systems fast vernichtet werden. Vergl. R. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie im Umriss, Leipzig 1879, S. 96—97: Bei Spinoza „erweisen sich bei aller scheinbaren Konsequenz auch die leitenden Begriffe und Termini selber nicht als vollkommen einheitlich. In der spekulativen Grundlegung wird oft den Begriffen ein Sinn beigelegt, der in der Ausführung nicht festgehalten wird.“ An manchen Stellen „zieht der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens das Denken von der erstrebten Höhe herab“ etc. „Die Ausdrücke besagen am Schluss etwas ganz anderes als am Anfang.“

In demselben Kapitel pag. 34 behauptet Spinoza die Gleichheit der moralischen Anlage in allen Menschen: ratione intellectus et virtutis (hoc est beatitudinis) deus .... omnibus aeque propitius est.

Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 168: natura iis .... actualem potentiam ex sana ratione vivendi denegavit.

oder Weise vermag kraft seiner von Haus aus stärkeren Natur jenen äusseren Hemmungen besser zu widerstehen als der Lasterhafte und Thörichte, d. h. als der Schwächere. Lebte der Mensch nicht in einer Welt von Dingen, so gäbe es keine niedere Erkenntniss, keine Schwachheit und Unsittlichkeit. Er wäre dann blos Vernunft und frei von Sünde. Der Grundfehler dieser Auffassung liegt darin, dass sie die Tugend als eine Sache der Natur und nicht als etwas mit Freiheit Selbsterrungenes betrachtet.

Auf der andern Seite hat, wie bemerkt wurde, der Verkehr mit der Aussenwelt auch seine Vortheile für die Tugend. Es gibt Dinge, die mit unserer Natur übereinstimmen und somit unsere Macht und Sittlichkeit fördern. [1]) Insbesondere geschieht dies (vergl. oben) durch andere Menschen, [2]) namentlich durch tugendhafte. [3]) Denn der Sittliche wünscht

Tract. polit. Cap. II § 8: concludimus itaque, in potestate uniuscujusque hominis non esse ratione semper uti et in summo humanae libertatis fastigio esse.

1) Eth. IV. Prop. 30: res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.

Eth. IV. Prop. 31: quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.

Eth. IV. Prop. 31 Coroll.

Eth. IV. App. Cap. VII: si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia juvabitur et fovebitur.

2) Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 169: homines absque mutuo auxilio miserrime et absque rationis cultu necessario vivere.

3) Eth. IV. App. Cap. IX: nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua; adeoque nihil homini ad suum esse conservandum et vita rationali fruendum utilius datur, quam homo, qui ratione ducitur.

allen andern Menschen dasselbe, was er für sich begehrt, so dass alle Guten mit einander übereinstimmen.[1]) Von den Schlechten aber verfolgt jeder nur das, was ihm selbst nützlich oder vortheilhaft erscheint; die Affecte machen uneinig, so dass die Unsittlichen einander feindlich sind.[2])

Drittens sind diejenigen Modifikationen des ethischen Princips anzuführen, welche aus der Berücksichtigung der **Affekte** entspringen. Es gibt zwei Arten von Affekten; die einen entstehen aus der niederen Erkenntnissart, der imaginatio, sind sinnlicher Natur und der Sittlichkeit hinderlich. Die andern haben ihren Ursprung in der höheren Erkenntnissart (ratio und intellectus); diese geistigen Affekte sind der Tugend günstig. Im Allgemeinen stellt sich die Sache so: Die freudigen Affekte sind an sich gut, weil sie eine

1) Eth. IV. Prop. 35: quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.
Eth. IV. Prop. 37: bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus cupiet.
Eth. IV. Prop. 68. Schol.: et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat.
Eth. IV. Prop. 73. Schol.

2) Eth. IV. Prop. 32: quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.
Eth. IV. Prop. 34: quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.
Eth. IV. Prop. 37. Schol. II.
Eth. IV. App. Cap. X: quatenus homines invidia aut aliquo odii affectu in se invicem feruntur, eatenus invicem contrarii sunt.
Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 169: ex legibus appetitus unusquisque diverse trahitur.
Tract. polit. Cap. II § 14.

Erhöhung unserer Macht bedeuten; die traurigen sind an sich schlecht,[1]) die Affekte der Begierde können beides sein.[2]) Freude ist das Bewusstsein der wachsenden Macht. Aus dem naturalistischen Prinzip würde daher der hedonistische Grundsatz folgen: Alles ist gut, was fröhlich macht.[3]) Nimmt man dagegen das rationalistische Princip hinzu, so ist nur diejenige Freude gut, welche die wahre Vernunfterkenntniss begleitet oder begünstigt. Der Affekt der Trauer ist die Folge und das Zeichen der mangelhaften Erkenntniss und der Ohnmacht. Der höchste unter den geistigen Affekten ist diejenige Fröhlichkeit, welche sich aus der Erkenntniss Gottes ergibt. Das höchste Gut ist die aus dieser Erkenntniss hervorgehende Seelenruhe oder Seligkeit, welche in der intellektuellen Liebe Gottes besteht.[4])

1) Eth. III. Prop. 11. Schol.: per laetitiam intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit; per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.
Eth. III. Affect. Def. II u. III.
Eth. IV. Prop. 8. Dem.
Eth. IV. Prop. 41: laetitia directe mala non est sed bona, tristitia autem contra directe est mala.
Eth. IV. Prop. 42: hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est.
Eth. IV. App. Cap. XXXI: quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus etc.

2) Eth. IV. Prop. 58. Schol.: ad cupiditates, quod attinet, hae sane bonae aut malae sunt, quatenus ex bonis aut malis affectibus oriuntur.

3) Fth. IV. App. Cap. XXX: sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt bona.

4) Eth. II. Prop. 49. Schol.: summa felicitas sive beatitudo consistit nempe in sola dei cognitione.
Eth. IV. App. Cap. IV: beatitudo nihil aliud est, quam

Hiermit kommt also zu den entwickelten Principien noch ein neues, das religiöse, hinzu.[1])

Um auf die sittliche Beurtheilung der einzelnen Affekte noch etwas näher einzugehen, so kommt Spinoza, indem er an die einzelnen Affekte den Massstab der Vernunftgemässheit anlegt, zu folgender Eintheilung. Entschieden gut sind (ausser der Freude und der Heiterkeit), die edle Rache oder die Vergeltung empfangener Beleidigungen durch Liebe und Edelmuth,[2]) die Dankbarkeit[3]) und Ehrlichkeit.[4]) Für unzweifelhaft schlecht hält er — ausser Unlust und Traurig-

ipsa animi acquiescentia, quae ex dei intuitiva cognitione oritur.
Eth. V. Prop. 20 Dem.: hic erga deum amor summum bonum est.
Eth. V. Prop. 27: ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.
Eth. V. Prop. 36. Schol.: salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit in constanti et aeterno erga deum amore.
Tract. theol.-polit. Cap. IV. pag. 43—44.

1) Tract. theol.-polit. Cap. IV. pag. 44: media igitur, quae hic finis omnium humanarum actionum (sc. cognitio et amor dei) ... exigit, jussa dei vocari possunt, quia quasi ab ipso deo, quatenus in nostra mente existit, nobis praescribuntur, atque adeo ratio vivendi, quae hunc finem spectat, lex divina optime vocatur.
2) Eth. IV. Prop. 46: qui ...... conatur alterius in ipsum odium, iram, contemtum etc. amore contra sive generositate compensare.
3) Eth. IV. Prop. 71: soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt.
4) Eth. IV. Prop. 72: homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.

keit — Hass,[1]) Ueberschätzung und Geringschätzung,[2]) und Kleinmuth oder Wegwerfung (superbia et abjectio).[3]) Eine dritte mittlere Gruppe bilden diejenigen Affekte, die sowohl gut als schlecht sein können. Liebe und Begierde können ein Uebermass haben;[4]) das Nämliche gilt von der Wollust, während der Schmerz, der als Traurigkeit an sich nicht gut ist, insoweit gut werden kann, als er die Wollust vom Uebermass zurückhält.[5]) Ganz ebenso wie hier der Schmerz wird Niedergeschlagenheit (Demuth, humilitas)[6]) und Reue[7]) beurtheilt. Sie sind nebst Scham,[8]) Furcht und Hoffnung zwar nicht Stützen der Tugend, aber doch Abwehrmittel gegen das Laster. „Die Menschen, welche diesen Affekten unterworfen sind, können viel leichter als andere dahin gebracht werden, dass sie schliesslich nach der Führung der Vernunft leben.“[9]) Auch das Mitleid ist ein Affekt, der im tugendhaften Menschen nicht vorkommen soll, da dieser schon aus blosser Vernunft alles das thun wird, wozu es bei einem noch nicht in der Vernunft befestigten Menschen des Antriebs durch Rührung über das Elend bedarf. Immerhin ist Milleid besser als Härte: „Wer weder durch die

1) Eth. IV. Prop. 45: odium nunquam potest esse bonum.
2) Eth. IV. Prop. 48: affectus existimationis et despectus semper mali sunt.
3) Eth. IV. Prop. 56: superbia vel abjectio maximam animi impotentiam indicat.
4) Eth. IV. Prop. 44: amor et cupiditas excessum habere possunt.
5) Eth. IV. Prop. 43 und Dem.
6) Eth. IV. Prop. 53: humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.
7) Eth. IV. Prop. 54: poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur.
8) Eth. IV. Prop. 58 Schol.
9) Eth. IV. Prop. 54 Schol.

Vernunft noch durch Mitleid zur Hilfeleistung bewegt wird, der heisst mit Recht unmenschlich.“ [1]) Für den vernünftigen Menschen also ist das Mitleid überflüssig, dem unvernünftigen gewährt es eine Art Ersatz für die Vernunft. Während Hoffnung und Furcht (nebst Zuversicht, Verzweifelung, Entzücken und Gewissensbissen,) da sie Zeichen einer ohnmächtigen Seele sind, in dieser Mittelklasse mehr auf die Seite des Schlechten zu stehen kommen, so werden Ruhm, [2]) Wohlwollen [3]) und Selbstzufriedenheit, [4]) da sie aus der Vernunft entspringen können, in die Nachbarschaft der guten Affekte gestellt.

Gegen das Ende des vierten Buches der Ethik wird von der Vergleichung der Lust und Unlust nach ihren Stärkegraden und von der Berechnung des Verhältnisses zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Freuden und Leiden gehandelt. Die Vernunft wählt von zwei Gütern das grössere und von zwei Uebeln das geringere, [5]) denn in Wahrheit ist ein Gut, welches uns am Genusse eines grösseren hindert, ein Uebel, und ein Uebel, durch das wir ein grösseres Gut erlangen, ein Gut. [6]) An diesem Urtheil wird auch dadurch nichts geändert, dass das eine der verglichenen Güter oder Uebel in die Gegenwart, das andere in die Zukunft fällt. Für die Vernunft,

1) Eth. IV. Prop. 50. Schol.
2) Eth. IV. Prop. 58: gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.
3) Eth. IV. Prop. 51: favor rationi non repugnat, sed ..... ab eadem oriri potest.
4) Eth. IV. Prop. 52: acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest.
5) Eth. IV. Prop. 65: de duobus bonis majus et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.
Tract. theol.-polit. Cap. XVI. pag. 169.
6) Eth. IV. Prop. 65. Dem.

welche anders als die Begierde urtheilt, [1]) wird ein Gut dadurch nicht grösser oder begehrenswerther (und ein Uebel dadurch nicht schlimmer), dass es gegenwärtig ist oder unmittelbar bevorsteht. Die Vernunft ist gleichgültig gegen die Zeitunterschiede [2]) und zieht das grössere künftige Gut einem kleineren gegenwärtigen Gute, und ebenso ein kleineres gegenwärtiges Uebel einem grösseren künftigen vor. [3]) — Man könnte durch diese Lehre an diejenige Epikur's erinnert werden, der ja auch eine kluge Berechnung der verschiedenen Arten und Grade der Lust empfahl. Man darf aber nicht vergessen, dass bei Epikur das ganze Tugendstreben in einem solchen Abwägen von Lust und Unlust aufgeht, während Spinoza nur kurz und gleichsam nebenbei diese Frage berührt. —

Unsere erste Aufgabe, die verschiedenen Sittlichkeitsprincipien auseinander zu legen und jedes für sich bis in seine Nebenformen und Abzweigungen zu verfolgen, [4]) ist erledigt. Die zweite betrifft das Verhältniss derselben zu einander, aus dessen Betrachtung sich ein Urtheil über den

1) Eth. IV. Prop. 60. Schol.: cupiditas, quibus maxime tenemur, temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.
2) Die Vernunft betrachtet die Dinge zeitlos: Eth. II. Prop. 44. Coroll. 2. Dem.: absque ulla temporis relatione.
3) Eth. IV. Prop. 66: bonum majus futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus, quod causa est futuri alicujus mali, ex rationis ductu appetemus.
4) Vergl. noch Tract. theol.-polit. Cap. III pag. 31: omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe res per primas suas causas intelligere; passiones domare, sive virtutis habitum acquirere; et denique secure et sano corpore vivere.

Werth der Gesammtansicht Spinoza's, in der sich alle jene zum Theil einander entgegengesetzten Gedanken verflechten, ergeben wird.

Es wird kaum von Jemand bestritten werden, dass der Anfang und das Ende der Spinozistischen Sittenlehre in einem Gegensatze zu einander stehen, wie er nicht grösser gedacht werden kann. Sie beginnt mit dem Naturalismus und schliesst mit Forderungen, welche sich kaum von denen des Christenthums und der Kantischen Moral unterscheiden.[1]) Die Ableitung der Sittlichkeit aus der Selbsterhaltung oder was dasselbe heisst, die Gleichsetzung der Tugend mit klugem Egoismus („wohlverstandenem Interesse") ist mehrfach vor Spinoza und noch häufiger nach ihm, und theilweise durch ihn veranlasst, versucht worden. Schon wegen dieser historischen Wirkung ist es geboten, in diese Grundfrage der Ethik ausführlich einzugehen. Wir müssen nachweisen, warum es ein Irrthum, ein unmögliches Unternehmen, ist, aus dem Selbsterhaltungstriebe die Tugend, aus dem Streben nach dem Nützlichen dasjenige nach dem Guten abzuleiten.

Man darf zwei Arten des Naturalismus nicht mit einander verwechseln. Beide sind einig in der Behauptung, dass alle Handlungen aus dem Streben nach Selbsterhaltung hervorgehen. Hieraus zieht nun die eine, die namentlich in Frankreich Vertreter hatte, den Schluss, dass es keine Tugend gebe. Die andere aber, vertreten durch Spinoza,

1) Vergl. C. Lülmann, amor dei bei Spinoza, S. 40: „Wenn demnach seine Sittenlehre, welche also in ihrer Begründung so sehr aller Moral zuwiderläuft, in ihren Zielen fast übereinstimmt mit der edelsten Moral, die es gibt: der christlichen, welcher sie von Jarrig Jellis in der Vorrede zur Ethik sogar gleichgestellt wird," etc.

schliesst umgekehrt, dass auch die tugendhaften Handlungen aus dem Selbsterhaltungstriebe entspringen.[1]) Im ersteren Falle ist die Absicht eine antimoralische, im zweiten eine moralische. Dagegen muss man der ersteren Art zugestehen, dass sie die konsequentere ist. Wenn alles Handeln aus Egoismus hervorgeht, so gibt es keine Tugend. Wir haben es also bei Spinoza mit der wohlmeinenden aber weniger konsequenten Form des Naturalismus zu thun.

Man muss sich hüten, bei der Beurtheilung des Spinozistischen Naturalismus drei Fragen mit einander zu vermengen: 1) Welche Handlungen erklärt Spinoza für tugendhaft? 2) Welchen Erfolg verspricht er dem tugendhaften Handeln? 3) Aus welchem Motiv sollen sie nach ihm hervorgehen? Was den ersten Punkt anlangt, so kann man seinen Ausführungen fast ausnahmslos beistimmen. Nicht in der Feststellung dessen irrt er, was tugendhaft sei,

1) Beim Determinismus lassen sich ganz ebenso zwei Formen unterscheiden, die beide behaupten, dass alle Handlungen nothwendig geschehen. Hieraus wird nun auf der einen Seite geschlossen, dass es keine Tugend gebe, und auf der andern, dass auch die tugendhaften Handlungen nothwendig seien. Auch hier erscheint uns die antimoralische Folgerung als die konsequentere. Wir glaubten die Freiheitsläugnung des Spinoza von unserer Untersuchung ausschliessen zu müssen, weil sie keinen direkten und wesentlichen Einfluss auf seine Ansicht über das Verhältniss der Begriffe des Guten und Nützlichen gehabt hat, wenn sie auch dazu diente, ihn darin zu bestärken. Was wir oben gegen die Ableitung der Sittlichkeit aus dem Selbsterhaltungstriebe bemerkt haben, lässt sich zum Theil auch gegen den Determinismus vorbringen.

sondern darin, dass er den **absoluten** Werth des Guten oder die schlechthin verpflichtende Kraft der Sittengebote verkennt und die Tugend, die selbst der höchste Zweck ist, zu einem blossen Mittel herabsetzt. Der **Inhalt** der Spinozistischen Ethik (die Gesammtheit der von ihm gelobten Handlungen und der von ihm aufgestellten Forderungen) ist im Wesentlichen richtig, aber die **Begründung** ist falsch. Hinsichtlich der zweiten Frage stimmt Spinoza mit Locke überein, welcher die Tugend den „besten Handel" nannte. Der äussere Erfolg des tugendhaften Handelns, so meinen beide, sei allemal für das Individuum vortheilhaft. Wie wir schon oben (S. 12) angedeutet, kann man die Nützlichkeit des Guten nur dann zugeben, wenn man unter Nutzen etwas Höheres versteht als gewöhnlich so genannt wird. Aber einmal zugestanden, dass wirklich die Tugend stets Vortheil bringe, so folgt daraus noch nicht, dass sie immer nur aus bewusster Rücksicht auf diesen Vortheil geübt wird und geübt werden soll. Diese dritte Frage nach dem Motiv ist die wichtigste. Wenn die Tugend deshalb erstrebt werden soll, weil sie Nutzen bringt, so wird das Gute dem Nützlichen nicht eigentlich gleichgesetzt, sondern ihm als dem höheren Begriffe untergeordnet. Der Werth des Guten besteht nur darin, dass es nützlich ist. Kant urtheilt mit Plato und den Stoikern, dass das Gute einen absoluten, das Nützliche nur einen relativen Werth habe. Bei Spinoza ist es gerade umgekehrt. Er kennt nur solches Gute, was **zu** etwas gut ist. Die Tugend ist ihm ein blosses **Mittel**,[1]) einen von ihr verschiedenen höchsten Werth zu erreichen, und dieser letzte Zweck ist das Sein, die Selbsterhaltung. Auf diese Weise wird das Ethische dem Physischen, (das Handeln und Sollen dem Sein und Müssen) untergeordnet und hierdurch die Sittenlehre in Naturlehre verwandelt, d. h. zerstört.

Auf eine ausführliche Begründung der Ueberzeugung, dass die Tugend ihren unabhängigen höchsten Werth in sich trage oder dass es ein absolut Gutes gebe, einzugehen, würde die Grenzen und Aufgaben dieser Arbeit überschreiten. Wir dürfen uns auf die klassische Darlegung Kants berufen, die in ihrer Begründung Lücken und Mängel haben mag, deren Thatbestand uns aber unangreifbar scheint.

Wir blicken noch einmal auf den Gang der Spinozistischen Gedanken zurück, den wir in Form einer Reihe von Gleichungen darstellen können. Die ersten Schritte gehen vom Guten oder Nützlichen zur Thätigkeit oder Macht: bonum = suum esse conservare = potentia sive agere. Nun spaltet sich die Fortsetzung in einen theoretischen und einen praktischen Zweig, indem das agere einerseits in das Erkennen,[1]) speciell in die denkende Gotteserkenntniss und

1) Daneben freilich wird zuweilen die Tugend als absoluter Selbstzweck behandelt (Eth. IV. Prop. 18. Schol.: virtutem propter se esse appetendam). Ebenso macht er es mit der Erkenntniss, der Seelenruhe und der Eintracht, die er alle als höchstes Gut bezeichnet, ohne das Verhältniss dieser vielen „höchsten Güter" zu einander klar zu legen. Manchmal spricht er so, als wenn sie nur gut wären, weil sie nützen, ein anderes Mal so, als läge ihr Werth darin, dass sie der Menschenwürde, der Bestimmung des Menschen, dem Vernunftgebote, entsprechen.

1) Das intellektualistische Princip (der Vernünftige strebt nach Erkenntniss) knüpft sich an das naturalistische durch den Schluss (welchen Ed. v. Hartmann, Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins, S. 12, mit Recht als einen irrthümlichen bezeichnet), dass das Erkennen reines leidenloses

daraus folgend in die Gottesliebe, andrerseits in die Befolgung der Vernunftgebote, speciell in das Sorgen für den Nutzen andrer oder aller, gesetzt wird. Das letztere (die Arbeit für das allgemeine Wohl) knüpft sich jedoch auch ohne das Mittelglied des Vernunftgebotes direkt an den eigenen Nutzen durch folgendes Räsonnement: Das wichtigste Mittel für das Glück und die Macht des Einzelnen ist die Eintracht[1]) und der blühende Zustand der Gesellschaft. Weil es für den Menschen nichts Nützlicheres gibt als den Menschen, deshalb muss aus Rücksicht auf das eigene Wohl das Glück aller erstrebt werden. Auf diese Weise glaubt Spinoza die Selbstlosigkeit auf die Selbstliebe gegründet oder aus ihr abgeleitet zu haben. So abstrakt ausgesprochen erscheint der Gedanke ansprechend, im konkreten Leben aber legt die Rücksicht auf das Wohl anderer oder der Gesammtheit Opfer auf, welcher nur derjenige zu

---

Thun sei, und folglich Steigerung unserer Macht mit Steigerung unserer Erkenntniss zusammenfalle oder gleichbedeutend sei. Bei Hartmann heisst es an der citierten Stelle: Was ihn dazu verführte (nämlich die Erkenntniss, die er zuerst als Mittel für die Erlangung des Nutzens betrachtet hatte, nun zum Selbstzweck zu machen) ist im Beweise des 23. Satzes aufgedeckt: Die schon von Aristoteles getheilte irrthümliche Annahme, dass das Erkennen reine Thätigkeit, die Gemüthsanregung aber reines Leiden sei, und dass deshalb als thätiges Vermögen des Menschen nur das Erkenntnissvermögen angesehen werden könne.

1) Eth. IV. Prop. 35. Schol.
Eth. IV. Prop. 40: Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt.

bringen bereit ist, der den sittlichen Grundsatz gefasst hat, das eigene Wohl dem fremden unterzuordnen. Nicht um des eignen Vortheils willen, sondern um das Sittengesetz zu erfüllen, soll man das fremde Wohl fördern. Der „Weise“ freilich wird nach Spinoza jenes Opfer gern bringen. Hiergegen ist einzuwenden, dass die Erkenntniss, nach welcher die zukünftige Lust so viel werth ist als die gegenwärtige, und die fremde Lust so viel wie die eigene, selbst das Produkt einer schon vorhandenen guten Gesinnung ist, aber nicht, wie Spinoza glaubt, der Grund, der sie erzeugt. Wir schliessen unsere Kritik mit dem zusammenfassenden Urtheile, dass er die blosse Bedingung der Tugend mit der Ursache und dem Wesen derselben verwechselt hat. Tugend kann allerdings nicht ohne Selbsterhaltung sein, (um gut sein zu können, muss man zunächst sein), aber sie ist nicht Selbsterhaltung und geht auch nicht aus ihr hervor. Spinoza's Fehler war, dass er aus der conditio sine qua non den wahrhaften Grund und das eigentliche Wesen der Sittlichkeit gemacht hat.

Fragen wir schliesslich, was den Philosophen in seiner naturalistischen Richtung bestärkte, so wird das Zusammenfallen der Ethik mit der Physik, das wir vorhin tadelten, ihm als ein Vorzug erschienen sein. Der Versuch, das natürliche, das sittliche und das unsittliche Geschehen und Thun aus dem einen Princip der Selbsterhaltung abzuleiten, entsprach vollkommen dem Ideal der Wissenschaft, das sich Spinoza nach dem Muster der Mathematik gebildet hatte. Eine weitere Bestärkung empfing er dadurch, dass auch das Handeln der Gesellschaft, das Gebiet von Staat und Recht, eine Ableitung aus dem Triebe der Selbsterhaltung zuzulassen schien. Nicht nur das Gute, sondern auch

das Gerechte wird auf die Nützlichkeit gegründet; wie Tugend und Sittlichkeit, so werden auch Recht und Staat aus der Selbsterhaltung hergeleitet.

Da die Menschen meist von den Leidenschaften des Zornes, des Neides und des Hasses erfüllt sind, zeigen sie sich von Natur einander feindlich. Jeder muss den andern um so mehr fürchten, je mächtiger und schlauer dieser ist.[1]) Denn so lange jeder nach Belieben alles thun kann, wozu er die Macht hat (jus = potentia), so lebt jeder in Sorge und Furcht vor den übrigen. Sicherheit ist nur dadurch möglich, dass sich alle vereinigen und dahin übereinkommen, dass jenes Recht (sich alles anzueignen, sich selber zu rächen und über gut und schlecht zu urtheilen), welches vorher jeder Einzelne hatte, nun auf die Gemeinschaft übertragen werde und der Wille aller herrsche.[2]) In dem Staatsver-

1) Eth. IV. App. Cap. X.
Tract. polit. Cap. I § 5: homines necessario affectibus esse obnoxios et ita constitutos esse, ut eorum,...... quibus bene est, invideant, et ut ad vindictam magis, quam ad misericordiam sint proni etc.
Tract. polit. Cap. II § 14: quatenus homines ira invidia aut aliquo odii affectu conflictantur, eatenus diverse trahuntur et invicem contrarii sunt et propterea eo plus timendi, quo plus possunt, magisque callidi et astuti sunt, quam reliqua animalia...... Sunt ergo homines ex natura hostes. Nam is mihi maximus hostis, qui mihi maxime timendus et a quo mihi maxime cavendum est.

2) Eth. IV. Prop. 37. Schol. II: summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit, seseque vindicat, et id quod amat conservare et id quod odio habet destruere conatur ..... saepe diversi trahuntur atque sibi invicem sunt contrarii, mutuo dum auxilio indigent. Ut homines concor-

trage verspricht jeder, niemandem das anzuthun, was er sich selbst nicht von andern angethan wünscht und willigt ein, dass auf Uebertretung der Gesetze Strafen gesetzt werden, damit die Furcht vor der Strafe die Uebertretung verhindere.[1])

Dies Alles scheint nur im Interesse des Einzelnen als Naturwesen zu geschehen, aber wenn man näher zusieht, wie Spinoza den Menschen nicht blos als natürliches sondern auch als vernünftiges Wesen ein Interesse am Staat haben lässt, so ist klar, dass sich ihm auch hier die Begriffe des Interesses oder Nutzens, der Selbsterhaltung und des Guten gegen ihren anfänglichen Sinn umgewandelt haben. Der Staat und das Leben in ihm wird in der Ausführung nicht mehr blos deshalb für gut erklärt, weil er die egoistischen Interessen schützt, sondern weil er dem Menschen hilft, nach der Vernunft, d. h. frei zu leben.[2])

diter vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere ...... Ut homines ...... possint se invicem securos reddere et fidem invicem habere .... societas ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo judicandi ...... Haec societas legibus et potestate sese conservandi firmata civitas appellatur. Ebenda: in statu naturali peccatum concipi nequit. In statu naturali nemo...... alicujus rei est dominus ...... sed omnia omnium sunt.

1) Eth. IV. Prop. 37. Schol. II: unusquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni.
Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 169: appetitum, quatenus in damnum alterius aliquid suadet, frenare, neminique facere, quod sibi fieri non vult.

2) Eth. IV. Prop. 67. Dem.: homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit.

Wenn anfangs der Staat nur dazu da zu sein schien, die Menschen durch Furcht im Zaume zu halten, so erscheint er allmählig als eine Macht, welche die Sittlichkeit nicht blos ermöglicht sondern sogar befördert.[1]) Er wird selbst ein sittliches Wesen,[2]) dessen Fehler und Vorzüge ebensolche bei den Unterthanen zur Folge haben.[3]) Die schlechte Regierung ist mehr als die Bosheit der Regierten schuld an Gesetzesübertretungen.[4]) So wird also der Staat zwar ge-

---

Eth. IV. Prop. 68. Dem.: illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione.

Tract theol.-polit. Cap. XVI pag. 169: homines ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus ...... ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur.

Tract. polit. Cap. II § 11: hominem eatenus liberum voco, quatenus ratione ducitur.

Tract. polit. Cap. VI § 3.

1) Der Schutz, den der Staat gewährt, kommt nicht nur den egoistischen Trieben, sondern auch den edlen Bestrebungen zu Gute. Auch das vernünftige Leben bedarf somit des Staates: Tract. polit. Cap. II § 21: ratio pietatem exercere et animo tranquillo et bono esse docet, quod non nisi in imperio fieri potest; ferner Tract. polit. Cap. III § 6: status civilis ...... id maxime intendit, quod unusquisque, qui ratione ducitur, in statu naturali conaretur, sed frustra.

2) Tract. polit. Cap. IV § 4: est enim civitas tum maxime sui juris, quando ex dictamine rationis agit.

3) Der Staat selbst muss sittlich handeln, da sonst die Unterthanen keine Ehrfurcht und Scheu gegen ihn hegen könnten: Tract. polit. Cap. IV § 4: civitas ..... metus et reverentiae causas servare tenetur; alias civitas esse desinit.

4) Tract. polit. Cap. V § 2.

Tract. polit. Cap. V § 3: sicut subditorum vitia nimiaque licentia et contumacia civitati imputanda sunt,

gründet, blos um durch Niederhaltung der Leidenschaften die Selbsterhaltung möglich zu machen oder die Hindernisse derselben wegzuräumen, aber nachdem er besteht, thut er mehr als dies; er vermindert, wenn er gut regiert wird, Laster und Knechtschaft, und erleichtert die Tugend.[1]) Ein gleich Wohlgesinnter vermag im Staate freier und tugendhafter zu sein, als ausserhalb desselben.[2])

Der Staat gewährt somit erstens Sicherheit nicht nur den egoistischen, sondern auch den vernünftigen Bestrebungen. Er gewährt zweitens nicht nur Sicherheit,[3]) sondern noch andere Vortheile, als da sind die Möglichkeit grösserer Freiheit und Sittlichkeit, gegenseitiger Unterstützung,[4]) überhaupt eines menschenwürdigen Daseins, zu dessen wich-

---

ita contra eorum virtus est constans legum observantia maxime civitatis virtuti et juri absoluto tribuenda est.

Tract. polit. Cap. V § 4: pax non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur.

1) Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 180.

2) Eth. IV. Prop. 73: homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.

3) Neben der Sicherheit wird das Wohl des ganzen Volkes als der Zweck des Staates, resp. als das höchste Gesetz des guten oder freien Staates bezeichnet: Tract. theol.-polit. Cap. XVI pag. 172: ubi salus totius populi ...... summa lex est. Illa respublica maxime libera est, cujus leges sana ratione fundatae sunt.

4) Tract. theol.-polit. Cap. V pag. 56: societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, perutilis est et maxime etiam necessaria; nam nisi homines invicem operam mutuam dare velint etc.

*

tigsten Erfordernissen Künste und Wissenschaften gehören.[1]) Wahre Sittlichkeit und das gesammte Kulturleben, kurz die Erreichung aller höheren Zwecke des Menschen sind nur im Staate möglich. Am besten genügt allen diesen Anforderungen die „freie" oder republikanische Staatsform.

So denkt Spinoza über den Ausgangspunkt des Staates naturalistisch, über die Höhe desselben idealistisch. Da nun die Ableitung des Staates aus der Selbstliebe gelungen schien, so hat jedenfalls die naturrechtliche Theorie des Spinoza dazu beigetragen, ihm die Mängel seines ethischen Naturalismus zu verbergen.

Wir heben am Schlusse noch einmal die Hauptabsicht und den Grundgedanken unserer Untersuchung hervor. Es ist unverkennbar, dass im Denken des Spinoza entgegengesetzte Richtungen wirksam waren. Doch zeigen sich diese Widersprüche als solche erst bei einer analytischen Betrachtung, während sie für die erste Anschauung verborgen bleiben. Und wie sie dem Leser zunächst entgehen, so hat sich auch Spinoza selbst über die Gegensätze oder doch über ihre Vereinbarkeit getäuscht. Man darf hierin nicht blos einen Mangel sehen wollen, denn gerade dies trägt zur Grösse des Philosophen wesentlich bei, dass er die verschiedenen Richtungen und Interessen würdigt und seine ganze Energie daran setzt, sie zu versöhnen. Jedenfalls ist ihm das Ineinanderarbeiten des Verschiedenen so weit geglückt, das sein System der ersten Ansicht als ein zusammenhängendes und wohlgefügtes Ganze erscheinen kann.

---

1) Tract. theol.-polit. Cap. V. pag. 56: ut jam taceam artes et scientias, quae etiam ad perfectionem humanae naturae ejusque beatitudinem sunt summe necessariae.